

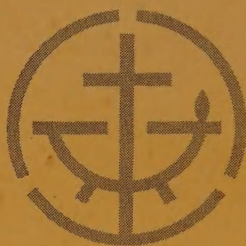
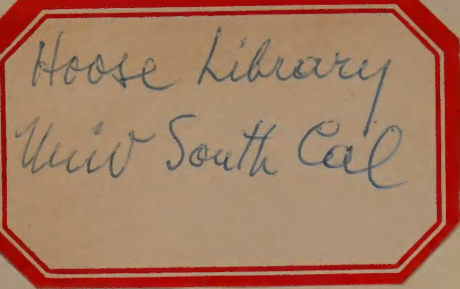
School of Theology at Claremont



1001 1341492

Pherekydes

B
35
35
6



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

California

From the library
of

Professor Philip Merlan

1897-1968

Sonderabdruck aus den

WIENER STUDIEN.

Zeitschrift für klassische Philologie.

Schriftleiter:

H. v. Arnim, E. Hauler und L. Radermacher.

**XLVII. Band.
Jahrgang 1929.**

Wien 1929.

OSKAR HÖFELS, I. WALFISCHGASSE 14.

Zur Theogonie des Pherekydes von Syros¹⁾.

1. Pherekydes lebte ohne Zweifel um die Mitte des 6. Jahrhunderts²⁾, und schon dem Aristoxenos (bei Diog. Laert. I 118) galt er als der Lehrer des Pythagoras³⁾. Von ihm gab es nach Suidas (Pherek. A 2 Diels) eine Schrift *Ἑπτάμυχος ἥτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία*, enthaltend *θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς*. Die beiden ersten Titel zunächst ganz rätselhaft. Lassen wir sie vorerst beiseite und halten nur fest, daß hier „Heptamychos“ überliefert ist, und daß es vorschnell war, wenn Diels im Hinblick auf die A 8 erwähnte *πεντέμυχος γενεὰ θεῶν* seiner Abhandlung (Berl. Sitzungsber. 1897) die Überschrift vorsetzte: Zur Pentemychos des Pherekydes. Dagegen ist es

¹⁾ Einige der folgenden Bemerkungen habe ich noch Diels brieflich mitgeteilt, der sie Vorsokr. I⁴ p. XXVI verwertet hat.

²⁾ Nach Diog. Laert. I 121 „lebte“ (*γέγονε*)⁺ er um die Zeit der 59. Olympiade (544 bis 540), nach Suidas zur Zeit des Lyderkönigs Alyattes († um 560) und wurde um die Zeit der 45. Olympiade (600—596) „geboren“ (*τετέχθαι*). Zwischen diesen beiden Angaben vermag ich den zuletzt von U. v. Wilamowitz (Pherekydes, Berl. Sitzungsber. 1926, S. 126) erörterten Widerspruch nicht wahrzunehmen. Vielmehr stimmen beide auch mit dem für die Chronologie des Pherekydes wichtigsten Zeugnis durchaus überein: *καθὰ φησιν Ἀριστοτέλης . . . ἐφιλονεῖται . . . Θάλητι . . . Φερεκύδῃς* (Diog. Laert. II 46).

³⁾ Zuerst werden, soviel ich sehe, Pherekydes und Pythagoras in einem von Duris, dem Schüler Theophrasts, bewahrten Epigramm des Ion von Chios auf Pherekydes miteinander in Verbindung gebracht (Ion Frg. 4 Diels):

ὥς ὁ μὲν ἡγορέη τε κεκασμένος ἦδὲ καὶ αἰδοῖ
καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπνὸν ἔχει βίοντον,
εἵπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων
ἀνθρώπων γνώμας ἦιδεε κἀξέμαθεν.

Das konnte man so verstehen, als hätte sich Pythagoras über die jenseitige Seligkeit des Pherekydes ausdrücklich ausgesprochen, konnte demnach auch ein persönliches Verhältnis beider aus diesen Versen lesen; an sich aber brauchen sie nur zu besagen: wenn die Lehre des Pythagoras richtig ist, darf ein so ausgezeichnete Mann wie Pherekydes seines Wohlergehens im Jenseits gewiß sein.

+)-so nach Rohde, Kl. Schr. I 228²⁾, der dort ex post
ferne einen jenseitigen handelt!

offenbar richtig, daß die Schrift des Syriers eine Theogonie enthielt, ja bei Aponius steht sogar die etwas überraschende Behauptung (A 5): *deorum vero naturam et originem ante omnes descripsit*⁴⁾.

„Seit der Fetzen des Papyrusbuches gefunden ist“, sagt U. v. Wilamowitz (Pherekydes, S. 129), „habe ich immer geglaubt und gelehrt, daß ein solches Buch, das die Götter sogar redend einführt, eigentlich unter die Mythographen sehr viel besser paßte als unter die Doxographen.“ Diese Überzeugung teile ich. Doch hat sich mir auch das Wort des Aristoteles durchaus bewährt, der (A 7 Diels) von Mythologen spricht, die sich „als ein Mittelding (zwischen Mythologen und Physikern) auch dadurch erweisen, daß sie, wie Pherekydes und einige andere, nicht alles mythisch darstellen“ (*οἱ μεμειγμένοι τῶν θεολόγων καὶ τῶι μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν*).

2. Der Eingang der „Theogonie“ ist uns erhalten: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη, Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ* (Fr. 1 Diels).

„Zas“ ward als dialektisch erwiesen von Kretschmer (bei Kern, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis Theogoniis*, p. 93 n.). Doch reicht das zur Erklärung nicht aus. Denn nach Herodian gebrauchte Pherekydes auch die Formen „Dis“, „Zen“ und „Den“, wovon die beiden letzten offenkundig etymologisierende Namen sind (*ζῆν, δῆν*). Eben dies gilt wohl auch von „Chronos“ (statt „Kronos“) und „Rhe“ (statt „Rhea“, Frg. 9). So wird man also auch bei „Zas“ an *ζαῖς, ζάθεος, ζάω* denken dürfen⁵⁾. — „Chronos“ bietet die gute Überlieferung (vgl. A 8, A 9). Und der „Chronos“ bei Pherekydes ist nicht unanschaulicher als der „Eros“ bei Hesiod: wie hier die

⁴⁾ Danach ist auch das Theopomp-Zitat bei Diog. Laert. I 116 zu ergänzen: *πρῶτον περὶ φύσεως καὶ γενέσεως θεῶν γράφαι*.

⁵⁾ Überdies aber sollten wohl die drei ewigen Urwesen auch von den ihnen entsprechenden, aber in der Zeit entstandenen Gottheiten des Volksglaubens unterschieden werden: somit, wie Chthonie von Ge und Chronos von Kronos, vielleicht auch Zas von Zeus. Hängt es damit zusammen, daß, wie Frg. 4 (neben Chronos?) Kronos erwähnt, so auch in Frg. 5, in dem von dem gegenwärtigen Weltzustand die Rede ist, „Zeus“ genannt wird? Verwandelte sich etwa Zas, wie zum Zwecke der Weltbildung in Eros (Frg. 3), so weiterhin zum Zweck ihrer Beherrschung in Zeus? (Freilich kann auch beide Male Origenes die ihm ungewohnte Form durch die ihm gewohntere ersetzt haben.)

Liebe allen Zeugungen, so geht dort die Zeit allem Geschehen vorher⁶). — Über „Chthonie“ als Kultgottheit und ihre Erwähnung bei Musaios und Empedokles siehe Diels zur Stelle. Die Loslösung der Erdgottheit von der Erde bedeutet einen wichtigen Schritt zur Loslösung der Gottheiten von den Naturgegenständen überhaupt und damit zu ihrer Vergeistigung⁷).

Wenn diese drei Urwesen „immer waren“, also unentstanden, anfangslos sind, so liegt darin gewiß ein Widerspruch gegen den Volksglauben; auch das Chaos heißt bei Hesiod nur „zuerst entstanden“ (*πρώτιστα Χάος γένετ'*). Allein ganz vereinzelt ist der Gedanke der Anfangslosigkeit im 6. Jahrhundert keineswegs: man denke an Orpheus Frg. 6 Diels (*Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα . . .*), an Anaximanders Apeiron, an Xenophanes' Beweise gegen eine Entstehung Gottes⁸).

Hermias endlich (und fast wörtlich mit ihm übereinstimmend Probus, A 9 Diels) deutet die drei Urwesen auch allegorisch: *Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν Χρόνον*. Nur die erste dieser Gleichungen sagt uns freilich etwas Neues. Gerade ihr aber dürfte es, wie sich noch zeigen wird, im weiteren

⁶) Viele Stellen, von Solon bis Euripides, an denen Chronos gleichfalls personifiziert wird, hat jetzt Nestle (bei Zeller I⁶ 104^o) zusammengestellt: bei Solon (Frg. 24, 3 Diehl) und Anaximander (9 Diels) insbesondere erscheint er als eine das Recht zur Geltung bringende Macht, bei Pindar (Ol. II 19) und Kritias (Frg. 25, 34 Diels) als Weltschöpfer, auch Sophokles (Frg. 280 Nauck) legt ihm Prädikate der obersten Gottheit bei, Euripides (Frg. 303, 8) betont seine Anfangslosigkeit; auch in orphischen Darstellungen (Orpheus Frg. 13 Diels) wird er als Urwesen genannt. Über „Chronos“ neben „Kronos“ s. vorige Anm.: ist jener ein anderes Wesen, oder verwandelte er sich in diesen, oder änderte er bloß seinen Namen? — lauter Möglichkeiten, denen die apodiktische Erklärung Ulrichs v. Wilamowitz (Kronos, Berl. Sitzungsber. 1929, S. 41): „Ich halte einen Urgott Zeit im 6. Jahrhundert für undenkbar“ schwerlich gerecht wird.

⁷) Daß dieser Schritt sich gerade an der Erde zuerst vollzieht, mag Jamit zusammenhängen, daß sie von den drei Hesiodischen Urwesen (Chaos, Ge, Eros) das stofflichste ist, so daß sich die Stoffgebundenheit an ihr zuerst fühlbar machen mochte. Auch Akusilaos (Frg. 1 Diels) läßt in der Reihe der Urwesen die Erde weg und zählt nur Chaos, Erebus, Nyx, Aither, Eros, Metis auf.

⁸) Im 5. Jahrhundert dann an Parmenides' Widerlegung alles Werdens und Vergehens (*τὸς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος*), an Heraklits „immer dagewesenes, ewiglebendes Feuer“ (*ἦν αἰεὶ . . . πῦρ αἰεζῶιον*), endlich an Epicharms Frg. 1 (*ἀλλ' αἰεὶ τοι θεοὶ παρῆσαν . . .*).

Verlaufe der Erzählung nicht an einem Anhaltspunkte gefehlt haben⁹⁾.

3. Über den weiteren Gang der Theogonie bei Pherekydes besitzen wir keinen zusammenhängenden Bericht. Allein in schattenhaftem Umriß schimmert dieser Gang immerhin hinter einer Anspielung Platons und einer solchen des Maximos von Tyros hervor. Platon spricht (Sophist. 242^{c d}) von einem alten Denker, der da behaupte, *ὥς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνότε αὐτῶν ἅττα πηι, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται*. Bei Maximos aber heißt es (A 11 Diels): . . . τοῦ Συρίου τὴν πόλιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον. Da wir überdies aus einem eingehenden Einzelbericht (Frg. 4) und aus einem wörtlich erhaltenen Bruchstück (Frg. 2) mit höchster Wahrscheinlichkeit schließen dürfen, daß es eben der von Maximos erwähnte Götterkampf war, bei dem einerseits Ophioneus, andererseits Kronos die miteinander kämpfenden Scharen führten, und daß die von Platon erwähnte Hochzeitsfeier der Vermählung des Zas mit der Chthonie galt und die Überreichung des Peplos einschloß, so spricht alles dafür, daß sich die hier erwähnten Vorgänge bei Pherekydes in der folgenden Reihenfolge zutragen: Liebe des Zas zu Chthonie — (Dazwischenkunft eines störenden Umstandes) — Geburt des Ophioneus — Götterkampf — Friedensschluß — Vermählung des Zas mit Chthonie, wobei auch ein „Baum“ eine Rolle spielte und ein „Gewand“ überreicht ward — Geburt und Aufzucht ihrer Nachkommenschaft. Damit ist uns aber die Aufgabe gestellt, mit diesem Leitfaden die einzelnen Bruchstücke der Theogonie sowie die erhaltenen Auszüge aus ihr zu vergleichen: dabei läßt sich einiges an jenem Leitfaden passend aufreihen; manche Stelle dieses Fadens bleibt freilich leer; dieser oder jener Einzelheit läßt sich auf ihm ein Ort nur ganz unsicher und vermutungsweise anweisen — und in einem wichtigen Falle nicht einmal das.

4. Da Maximos des Eros gleich nach den ewigen Urwesen gedenkt, so wird sich wohl Zas nahe am Beginn der Erzählung in ihn

⁹⁾ Von dem bei Hermias folgenden Sätzchen: *ζηλοτυπία τολών τῶν γερόντων* sagt Vorsokr. I⁴ p. XXVI Diels selbst, daß es „besser wegbleibt“: es bezieht sich auf eine angebliche *ζηλοτυπία* zwischen Pherekydes und Leukipp, die mit jener zwischen Platon und Aristoteles (Doxogr. Gr. 653f.) verglichen wird.

verwandelt haben (εἰς Ἑρωτα μεταβεβῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, Frg. 3), wie das ja auch seiner Stellung am Eingange der Theogonie des Hesiodos wie des Akusilaos entspricht. Dann aber klafft in unseren Nachrichten eine große Lücke, die auch noch die Geburt des Ophioneus umfaßt. Doch muß angenommen werden, daß zugleich mit diesem oder doch unmittelbar nach ihm auch jene Götterschar entstand, die dann im Götterkampf (Frg. 4) sein Gefolge bildet. Und da diesem hier eine andere, von Kronos geführte Götterschar gegenübersteht, so muß auch deren Erzeugung noch vor jenem Kampf erfolgt sein. Dann liegt indes der Gedanke wohl ungemein nahe, eben dies sei jenes „andere Göttergeschlecht“, von dessen Entstehung ein rätselvoller Bericht des Damascius spricht, und der in diesem Bericht erwähnte Vorgang sei demnach von Pherekydes nach der Geburt des Ophioneus, jedoch vor dem Götterkampf erzählt worden.

Damascius berichtet (A 8), nachdem er die drei ewigen Urwesen genannt hat: τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταῦτόν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον¹⁰⁾.

¹⁰⁾ Für ἑαυτοῦ wollten Kern, Nestle, Diels αὐτοῦ setzen und dies auf Zas zurückbeziehen. Doch erweist sich dies als unmöglich, sowie man nicht, wie Diels, die Zwischenbemerkungen des Damascius fortläßt, vielmehr seine Worte in ihrem ursprünglichen Zusammenhang liest. Da lauten sie nämlich: . . . Ζάντα μὲν εἶναι καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς πρώτας ἀρχὰς (τὴν μίαν φημί πρὸ τῶν δυοῖν καὶ τὰς δύο μετὰ τὴν μίαν), τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου αὐτοῦ . . . Wer konnte das verstehen, und wer hätte es auf den Samen des Zas bezogen? Hat also bei Pherekydes der anfangslose Zeitgott Feuer, Hauch und Wasser „aus seinem Samen“ gebildet, ähnlich wie ja auch bei Anaximander (10 Diels) bei der Bildung der Grundstoffe τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ eine nicht leicht verständliche Rolle spielt? — Vielleicht hat es mit diesem γόνος überhaupt eine andere Bewandnis. Porphyrios nämlich klagt (Frg. 7 Diels) über die Weitschweifigkeit „des Numenios und der Ausleger der pythagoreischen Gleichnisreden, die auch bei Platon unter dem Fluß Ameles, bei Hesiod und den Orphikern unter dem Styx, bei Pherekydes unter der Ekrhoe den Samen verstehen“ (. . . παρὰ δὲ τῷ Φερεκῷ τὴν ἐκροὴν ἐπὶ τῷ σπέρματι ἐκδεχόμενοι). Bezieht sich das auf unsere Stelle, und das ist doch wohl das bei weitem Wahrscheinlichere, so war also bei Pherekydes gar nicht von einem γόνος, vielmehr von einer ἐκροή die Rede, — vermutlich eine Art Urwasser, auf das sich auch die Notiz des Aratkommentators Achilleus beziehen wird (Frg. 1a): Θαλῆς . . . καὶ Φερεκῷδης . . . ἀρχὴν τῶν ὄλων τὸ ὕδωρ . . . , ὃ δὲ καὶ Χάος καλεῖ δ

Aus einem von Damascius als γόνος bezeichneten Zeugungsstoff also bildete Chronos Feuer, Hauch¹¹⁾ und Wasser, und nachdem diese durch fünf μυχοί hin verteilt worden waren, entstand aus ihnen das zahlreiche, πεντέμυχος genannte Göttergeschlecht; diesen letzteren Ausdruck aber erklärt Damascius selbst sofort mit den Worten: „d. i. etwa soviel wie πεντέκοσμος“. In der Tat bedeutet zwar μυχός zumeist gewiß einen verborgenen Raum, insbesondere den Delphischen Spalt und den Hades. Allein an anderen Stellen¹²⁾ doch auch jeden irgendwie abgegrenzten Bezirk, also etwa soviel wie Sphäre oder Reich, so daß sich die (offenbar entweder dem Zusammenhang entnommene oder einem guten Gewährsmann entlehnte) Erklärung des Damascius als durchaus annehmbar erweist. Welches sind aber die fünf Sphären oder Reiche, durch die hin die drei Stoffe Feuer, Hauch und Wasser verteilt sind, und die Pherekydes in einem Buche besprach, dem man die Überschrift Ἐπτάμυχος gab, d. h. also das Buch von den sieben Sphären oder Reichen?

Φερεκύδης, — offenbar indem er Χάος von χέω ableitete und im Gegensatz zu dem gemeinen ὕδωρ jenem Urwasser diesen erlesenen Namen vorbehielt. Da er überdies (Frg. 9) die Rhea „Rhe“ nannte (doch wohl, weil ihm diese Namensform noch entschiedener an ῥέω anzuklingen schien, vgl. Kerns Orphica Frg. 56 Anfang), so darf man vielleicht vermuten, sie werde sich zu jener ἐκροή ähnlich verhalten haben wie die Chthonie zur Ge, so daß man dann sagen dürfte: wie bei Hesiod Kronos aus Rhea ein Göttergeschlecht erzeugt, so bei Pherekydes Chronos aus der Ekrhoe. (Achilleus durfte das Wasser der Ekrhoe, ohne sich eine „falsche Deutung“ zuschulden kommen zu lassen, ἀρχή τῶν ὄλων nennen, auch wenn es keineswegs, wie dies U. v. Wilamowitz, Kronos S. 42³, voraussetzen scheint, eine auch den ewigen Urwesen überlegene „Urpotenz“ war.) Des Damascius unmittelbare Vorlage wird eben nicht, wie man meist annimmt, Eudem, vielmehr einer jener „Ausleger pythagoreischer Gleichnisreden“ gewesen sein, und zu dessen Worten: τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου mag dann ein Leser (vor oder nach Damascius) ein fragendes εἰαυτοῦ; am Rande beigeschrieben haben.

¹¹⁾ Πνεῦμα, d. i. bewegte Luft. Denn vor Anaximenes galt, wie schon Tannery erkannte, nur der sichtbare Dunst und der fühlbare Wind als Stoff, — wie ja auch in Indien nicht die „Luft“, vielmehr einerseits der „Wind“ (vāyu), andererseits der „Raum“ (ākāśa) zu den Grundstoffen zählt.

¹²⁾ Man vgl. etwa γ 263 (von Mykenai): μυχωὶ Ἄργεος ἱπποβότοιο, Hesiod Theog. 1015 (von Argios und Latinos): μυχωὶ νήσων ἱερῶν, Pindar Pyth. VIII 79: μυχωὶ τ' ἐν Μαγαθῶνος, Isthm. I 80 (von dem offen daliegenden Becken von Orchomenos): τὸν Μινῶα τε μυχόν, Euripides Helena 817: ἄστρον ὥς βεβηκνῖαν μυχούς.

In der Schrift *Περὶ ἑβδομάδων* c. 1 werden gleichfalls sieben κόσμοι unterschieden: die Sphären des Himmels (Ὀλύμπιος κόσμος, c. 2), der Sterne, der Sonne, des Mondes, der Luft (πέμπτη μοῖρα ἢ τοῦ ἡέρος σύστασις καὶ κόσμος), des Meeres und der Erde, wobei einerseits die κόσμοι des Himmels und der Erde, andererseits die fünf zwischen ihnen gelegenen enger zusammengehören (ἡ γῆ καὶ ὁ Ὀλύμπιος κόσμος ἔχει τὴν φύσιν στάσιμον, τὰ δ' ἄλλα ὁδὸν ἔχει περιπολῆς, c. 2). Nehmen wir noch hinzu, daß nach *Περὶ ἑβδομάδων* c. 2 auch unter der Erde wieder sieben κόσμοι liegen, daß uns aber auch aus Pherekydes (Frg. 5) der Satz erhalten ist: κείνης δὲ τῆς μοίρας ἐνεργθὲν ἔστιν ἡ ταρταρὴ μοῖρα, so scheint es mir unleugbar, daß beide Darstellungen demselben Vorstellungskreis entstammen — mag nun dieser ursprünglich griechisch oder orientalisch sein¹³). Setzt man nämlich die μυχοί des Pherekydes den κόσμοι in *Περὶ ἑβδομάδων* gleich, dann beantwortet sich die oben aufgeworfene Frage von selbst: im ganzen gibt es — von den unterirdischen Bezirken abgesehen — sieben Sphären oder Reiche, von denen jedoch die beiden äußersten, die des Himmels und der Erde, zweien der drei ewigen Urwesen (Zas und Chthonie) vorbehalten und darum auch von den ihnen entsprechenden Stoffen (Himmelsstoff oder Äther einerseits, Erde andererseits) erfüllt sind; in den fünf zwischen diesen beiden gelegenen Sphären oder Reichen jedoch ist Raum für ein neues, nicht anfangsloses Göttergeschlecht, dem indes bloß drei Stoffe zugeordnet werden können, da zwar die Sphäre des Meeres und die der Luft von je einem Stoff, die drei Sphären des Mondes, der Sonne und der Sterne dagegen sämtlich von einem und demselben dritten Stoff, dem Feuer nämlich, eingenommen werden: So ist es denn durchaus in Ordnung, daß zwar das Geschlecht der entstandenen Götter das Geschlecht der fünf Sphären oder Reiche hieß, die den Aufbau des All in seiner Gesamtheit darstellende Schrift des Pherekydes dagegen als das Buch von den sieben Sphären oder Reichen bezeichnet werden konnte.

5. Zwischen dieser neugebildeten, von Kronos befehligten, und einer schon vorher gezeugten, von Ophioneus geführten Götterschar fand somit vermutlich die große Götterschlacht statt, deren sowohl

¹³) Für *Περὶ ἑβδομάδων* glaubt A. Götze (Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik II 60ff.) eine persische Vorlage nachweisen zu können, und davon, die Möglichkeit persischen Einflusses auch für Pherekydes ins Auge zu fassen, darf man sich auch durch die luftigen Spekulationen in R. Eislers „Weltenmantel und Himmelszelt“ nicht abhalten lassen.

Platon wie Maximos gedenken, über die uns aber (in Frg. 4) auch noch ein Auszug des Origenes bzw. des Celsus unterrichtet: *Φερεκύδην μυθοποιεῖν στρατεῖαν στρατεῖαι παραταττομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον ἀποδιδόναι, τῆς δ' ἑτέρας Ὀφιονέα. προκλήσεις δὲ καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖ, συνθήκας δὲ αὐταῖς γίνεσθαι, ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὀγυγρὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας ἔχειν τὸν οὐρανόν¹⁴).*

Zur Erklärung der seltsamen Namensform Ὀγυγρός (der es ja an einem dialektischen Anknüpfungspunkt so wenig wie der Form Ζάς gefehlt haben mag) hat man babylonisch *uginna*, Kreis, herbeigezogen: meines Erachtens ist sie das Musterbeispiel eines etymologisierenden Namens, sie soll den Okeanos als jenen Strom kennzeichnen, der die *γῆ* wie ein O umschließt.

6. Auf den Kampf folgte nun die Versöhnung und die Hochzeitsfeier, aus deren Schilderung uns der „Papyrusfetzen“ ein kostbares, leider durch eine Lücke empfindlich entstelltes Stück bewahrt hat, das Diels (im wesentlichen gewiß richtig) folgendermaßen schreibt: *αὐτῶι ποιοῦσιν τὰ οἰκία πολλά τε καὶ μεγάλα. ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐξετέλεσαν πάντα καὶ χρήματα καὶ θεράποντας καὶ θεραπαίνας καὶ τᾶλλα ὅσα δεῖ πάντα, ἐπεὶ δὴ πάντα ἐτοῖμα γίνεται, τὸν γάμον ποιεῦσιν. καὶ περὶ δὲ τρίτῃ ἡμέρῃ γίνεται τῶι γάμῳ, τότε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῶι ποικίλλει Γῆν καὶ Ὀγυγρὸν καὶ τὰ Ὀγυγροῦ δώματα*

. βουλόμενος γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι, τούτῳ σε τιμῶ. σὺ δέ μοι χαίρε τε καὶ σύνισθι. ταῦτά φασιν ἀνακαλυπτήρια

¹⁴) Dieser Erzählung fehlt es keineswegs an Gegenstücken. In einem Scholion zu Θ 479 (I 292 Dindorf) unterwirft Zeus Ophion, den mächtigsten der Giganten, und setzt Kronos den Unterworfenen zum Herrscher; in einem solchen zu „*Wolken*“ 247 werden unterschieden: ein erstes Göttergeschlecht unter Ophion und Eurynome (vgl. den Hadesdämon Eurynomos bei Pausanias IV 28, 7), ein zweites (die Uranier) unter Kronos und Rhea, endlich als drittes (die Olympier) οἱ Διὶ τὴν ἀρχὴν καταλύσαντες ἐκείνων; bei Apollonios Rhodios I 503 ff. endlich heißt es: zuerst hatten Ophion und Eurynome die schneeigen Gipfel des Olympos inne, durch Gewalt bezwungen aber trat jener dem Kronos, diese der Rhea die Herrschaft ab und so stürzten sie in die Fluten des Okeanos, jene aber herrschten so lange, bis auch sie von Zeus bezwungen wurden. Da in keinem dieser Berichte der Name Ophioneus wiederkehrt, auch nach keinem der Kampf durch einen Vertrag beendet wird, so sind sie wohl nicht (wie es U. v. Wilamowitz, Kronos S. 41³, für Apollonios voraussetzt) aus Pherekydes geschöpft, geben vielmehr die von diesem benutzte und abgeänderte Fassung der Sage wieder.

πρῶτον γενέσθαι· ἐκ τούτου δὲ ὁ νόμος ἐγένετο καὶ θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν. ἡ δὲ μιν ἀμείβεται δεξαμένη εὐ τὸ φᾶρος.¹⁵⁾

Es ist so gut wie gewiß, daß das hier erwähnte φᾶρος ebendasselbe Gewand ist wie der πέπλος des Maximos. Dann wird aber an diesem Punkte der Erzählung auch schon von dem bei Maximos zuerst genannten δένδρον die Rede gewesen sein. Ja Clemens deutet (gleichfalls in Frg. 2 Diels) auf einen noch weit engeren Zusammenhang zwischen δένδρον und φᾶρος hin mit den Worten: ἡ ὑπόπτερος δρυς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος. Freilich bemerkt er dazu: πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν, und die Auslegungskunst der Neueren darf sich wohl mit der seinen messen¹⁶⁾. Vergessen wir sie und versetzen wir uns in den Inhalt des „Papyrusfetzens“! Dieser führt uns in eine Zauberwelt: Diener und Dienerinnen werden „gefertigt“ wie Geräte. Kein Wunder, daß Zas, um das Prachtgewand zu wirken, den Morgen des Tages abwartet, an dem er's der Braut überreichen will! Dann aber muß er wohl einen Zauberwebstuhl besitzen, auf dem er die Arbeit im Nu vollendet. Und von diesem, so sollte man denken, müßte in der Lücke die Rede gewesen sein. Statt dessen sagt Clemens, das Gewand sei „auf einer ὑπόπτερος δρυς gewirkt“ worden (oder habe sich zu anderem Zweck auf ihr befunden). Oder könnten eben diese Worte jenen Zauberwebstuhl bezeichnen? Nun, ὑπόπτερος jedenfalls bedeutet nicht bloß „geflügelt“, es heißt auch „so rasch wie einer, der Flügel hat“, windeseilig¹⁷⁾. Und heißt nicht der Webbaum, auf den das gewirkte Gewand sich aufrollt, ganz treffend „Eiche“? So daß also eben die von Clemens gebrauchten Worte den Zauberwebstuhl bezeichnen und wir, dem Sinne nach, den Anfang der Lücke etwa so ausfüllen können: „Da fertigt Zas ein großes, prächtiges Gewand und wirkt darein in bunten Farben die

¹⁵⁾ Der Erläuterung bedarf dieser kristallklare Bericht an sich nicht, und nur weil man hinter den „Behausungen des Ogenos“ orientalische und astronomische Weisheit gewittert hat, verweise ich auf N 21 (κλυτὰ δώματα βένθεσι λίμνης/χρύσεα, μαρμαίροντα, von Poseidon), O 303 (σφοῖσι δόμοισι, von Okeanos und Tethys) und 311 (δῶμα βαθύρρον Ὠκεάνοιο).

¹⁶⁾ „Das Gerüst der Erde“ (Diels, Zur Pentemychos . . .); „der mit Flügeln versehene Mastbaum der Erde, an dem der Peplos segelartig aufgehängt ist“ (derselbe, Vorsokr., zur Stelle); von R. Eislers geflügelten Bäumen und den „Zeltlinien“ seines „Himmelszeltes“ nicht zu reden.

¹⁷⁾ So Pindar IX 35: ἀγάνορος ἱππον θᾶσσον καὶ ναὸς ὑποπτέρου oder Ion Frg. 14 Nauck: ἔθι μοι, δόμον, οἰκέτα, κλήμισον ὑπόπτερος.

Ge und den Ogenos und des Ogenos Behausungen (alles auf windeseiligem Eichbaum aufs trefflichste gewirkt.....)“, also griechisch etwa: *ἐπὶ δρυὶ ὑποπτέρωι κάλλιστα πάντα ποικίλλων.....*).

7. Aus der Verbindung des Himmelsgottes mit der Erdgöttin, des Zas und der Chthonie, ging, dies wissen wir aus Platon, eine Nachkommenschaft hervor. Weiter freilich reicht unser Wissen nicht, ja hier reißt der Faden überhaupt ab, den Platons und Maximos' Anspielungen uns in die Hand gaben. In der Sache freilich liegt es, daß man von jener Nachkommenschaft dasselbe sagen konnte, was der orphische Hymnus (XIII 6 Abel) von Kronos sagt: *γαίης τε βλάστημα καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος*, und was fast mit denselben Worten auf dem Goldplättchen von Petelia (Orpheus Frg. 17, 6 Diels) die menschliche Seele bekennt: *Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος*. Auch muß dieser Gleichlaut kein zufälliger sein: denn Kronos ist der alte Herrscher der Menschen (Hesiod *Ἔργα* 169, Orpheus Frg. 139 Kern, Pindar Ol. II 70, Pyth. IV 201), ja nach der von Dion (Or. XXX 10) wiedergegebenen Erzählung stammt der Mensch geradezu aus dem Blute der Titanen, d. i. der Söhne des Uranos und der Gaia.....

Wozu dies alles? Möglich wär' es immerhin, daß unter der Nachkommenschaft des Zas und der Chthonie nicht bloß Götter, vielmehr auch Menschen zu verstehen wären und daß es also in diesem Zusammenhange geschah, daß Pherekydes (A 5 Diels) jene merkwürdige Seelenlehre entwickelte, die uns der Kirchenschriftsteller Aponius bezeugt: *Ferecides .. animam hominis prior omnibus immortalem auditoribus suis tradidisse docetur et eam esse vitam corporis et unum nobis de coelo spiritum, alterum credidit terrenis seminibus comparatum* — eine Nachricht, deren erster Teil auch bei Cicero vorliegt: *... primum dixit animos esse hominum sempiternos*.

Allein mag Pherekydes diese Lehre in welchem Zusammenhang immer vorgetragen haben, jedenfalls ist er der erste, von dem wir erfahren, daß er im Menschen ein Element himmlischer Herkunft annahm; ist doch seine Seelenlehre um mehr als ein halbes Jahrhundert älter als die Heraklits (A 15 und 17 Diels), ja fast um ein Jahrhundert als die des Empedokles. Und da, wer im Menschen ein Element himmlischen Ursprungs annahm, dies gewiß auch irgendwann einmal zum Himmel zurückkehren ließ, ist es insofern ganz berechtigt, Pherekydes auch den ersten zu nennen, der — noch vor Pythagoras (1 Diels) — dem Menschen Unsterblichkeit zuschrieb;

denn die Fortdauer der Schattenseele im Hades betrachtet der Hellene nicht als ein Fortleben: der Hades ist ihm ja eben die Stätte der Gestorbenen.

Allein was Aponius für Pherekydes bezeugt, ist etwas viel Eigentümlicheres und Spezielleres als die Vorstellung, im Menschen sei mit einem irdischen und sterblichen Leib eine himmlische und unsterbliche Seele verbunden — eine Vorstellung, wie sie uns ja dann im 5. Jahrhundert mehrfach entgegentritt¹⁸). Pherekydes führt vielmehr den Schnitt mitten durch das seelische — oder richtiger: das feinstoffliche — Teil des Menschen selbst: er schreibt ihm zwei Hauche, einen himmlischen und einen irdischen, zu.

Doch auch mit der Lehre von den zwei Hauchen steht Pherekydes keineswegs allein. A. Götze hat sie im Großen Bündahisn, Kap. XXVIII, nachgewiesen¹⁹), jedoch auch schon bemerkt, daß ein ähnlicher Gedanke auch in *Περὶ ἐβδομάδων* c. 13 begegnet: *Ubi ergo dico hominis animam, illic crede me dicere originale calidum et frigidum concretum* Auch weist ja schon Aristoteles (*De anima* I 2 Ende) darauf hin, daß die Älteren das Lebensprinzip entweder als Wärme oder als Kälte begriffen und es demnach bald ζῆν (von ζέω), bald ψυχή (von ἀνάψυξις) genannt hätten. Weit näher aber steht der Ansicht des Pherekydes offenbar das pythagoreische Lehrstück, über das Diog. Laert. VIII 27 f. folgendermaßen berichtet²⁰): καὶ ἀνθρώποι εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἀνθρώπων θερμοῦ καὶ ζῆν μὲν πάντα ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ (διὸ καὶ τὰ φυτὰ ζῶια εἶναι), ψυχὴν μέντοι μὴ ἔχειν πάντα. εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῶι

¹⁸) So bei Epicharm (γᾱ μὲν ἐς γαν, πνεῦμα δ' ἄνω, Frg. 9 Diels), in dem Epigramm auf die vor Potidaia Gefallenen (αἰθὴρ μέμψυχας ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών, Epigr. Gr. 21, 5 Kaibel) oder bei Euripides (πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν, Suppl. 531; vgl. Helena 1013; τὰ μὲν ἐκ γαλας φύντ' ἐς γαίαν, τὰ δ' ἀπ' αἰθέρου βλαστόντα γονῆς εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον, Frg. 836, 9ff. Nauck).

¹⁹) Zeitschr. f. Indologie u. Iranistik II 66 gibt er den § 13 dieses Kapitels folgendermaßen wieder: „Ebenso wie Ōhrmazd in der Höhe ist und Ahriman in der Tiefe seinen Stand hat . . . : so hat auch der Mensch zwei Winde im Leibe; der eine ist der Wind der Weisheit, die Seele, deren Thron im Gehirn des Kopfes ist und deren Stoff warm und feucht ist . . . ; der andere ist der Wind der Sünde, dessen Stoff kalt und trocken und dessen Thron im . . . ist . . .“.

²⁰) In jener Darstellung, von der Wellmann (Hermes 24, 225) gezeigt hat, daß ihre Elemente nicht jünger sein können als das 4. Jahrhundert, z. T. indes gewiß noch wesentlich älter sind.

<τε> συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος διαφέρειν ψυχὴν ζωῆς. ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν [τε] ἐστὶ ... Und diese Anschauung hat sich sogar noch in der Stoa erhalten²¹⁾).

Da läßt sich denn wohl vernünftigerweise nicht daran zweifeln, daß auch Pherekydes unter dem himmlischen Hauch den warmen, unter dem irdischen den kalten verstand. Und fassen wir nunmehr das Frg. 1 seines jüngeren Zeitgenossen, des Anaximenes, ins Auge, dann drängt sich uns eine Vermutung förmlich auf, der ich zwar keineswegs Gewißheit, indes doch eine ansehnliche Wahrscheinlichkeit zuschreiben möchte. Anaximenes nämlich, so berichtet hier Plutarch nach Aristoteles, erkannte weder das Kalte noch das Warme als etwas Substantielles (ἐν οὐσίαι) an, vielmehr seien dies nur Zustände des Stoffes, die durch dessen Verdichtung und Verdünnung hervorgebracht würden. ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεσθαι τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθίεναι. Denn durch den Druck der geschlossenen Lippen werde der Hauch verdichtet, bei geöffneten dagegen bleibe er dünn und darum auch warm. Mit a. W., für Anaximenes wenigstens sind die zwei Hauche etwas nicht bloß gedanklich Ausgeklügeltes, vielmehr etwas erfahrungsmäßig Gegebenes: bei geschlossenen Lippen entströmt dem Menschen der kalte, bei geöffneten der warme Hauch. Ist es da nicht wahrscheinlich, daß sich auch schon zur Zeit des Pherekydes die Lehre von den zwei Hauchen auf diese Erfahrungsgrundlage stützte, und daß eben diese Lehre es ist, gegen die Anaximenes streitet, indem er zeigt, es handle sich bei jener Erscheinung nicht um zwei wesentlich verschiedene Arten des Hauchs, vielmehr nur um zwei Zustände eines und desselben Stoffes, der Luft?

8. Waren nach Pherekydes die Seelen wenigstens teilweise von göttlichem Stamm, so wird dies ihr göttliches Teil endlich auch zu seinem himmlischen Ursprung zurückgefunden haben. Näheres wissen wir jedoch hierüber nicht. Denn wenn Porphyrios sagt (Pherek. Frg. 6 Diels), Pherekydes habe von *μυχοί, βόθροι, ἄντρα, θύραι, πόλαι* gesprochen und damit „in geheimnisvoller Weise“ auf das Kommen und Gehen der Seelen hingedeutet (διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις), so spricht

²¹⁾ Denn auch diese lehrte, was die tierische Seele von der pflanzlichen unterscheide, sei das Hinzutreten kalter Luft zum heißen Hauch, vgl. Chrysipp, Frg. phys. 806 (auch 782 f., 786 f., 789, 804, 807) Arnim.

das am ehesten noch dafür, daß eine deutliche Darstellung der Wanderungen der Seele bei ihm nicht zu finden war²²).

Auf einen Umstand indes ist hier doch noch zurückzukommen. Der Titel der Pherekydeischen Schrift lautete bei Suidas *Ἐπτάμυχος ἥτοι Θεοκρασία*. „Theokrasie“ aber begegnet bei Iamblichos in der Bedeutung „Vereinigung mit Gott“ (*θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἔνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν*, V. Pyth. 240). Somit dürfte bei Pherekydes etwas gestanden haben, was einem Ausleger dazu Anlaß gab, darin ein Einswerden der Seele mit Gott zu finden. M. a. W., des Menschen „himmlischer Hauch“ wird auch bei Pherekydes — wie später bei Heraklit und Empedokles — nach irgendwelchen Fährlichkeiten endlich an den Ort seines Ursprungs, vermutlich in den himmlischen Äther, zurückgekehrt sein.

Wien.

H. GOMPERZ.

225669

Gomperz
Zur

B
235
P35
G6

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

225669

